أوهام وتناقضات

لايقدم الخطاب السياسي للاسلاميين من الناحية النظرية أي مظهر للتماسك المنطقي ، ولعل نقاط التباسه العديدة هي مايشكل مصدر قوته وتأثيره على المنخرطين فيه ، عبر قوة الخطابة وشحناتها العاطفية ، ويمكن تحديد ثلاث مستويات للألتباس والتناقض : الأول تاريخي يتمثل في تناقض الخطاب مع التاريخ ومعطياتها . الثاني واقعي ، يظهر في تعارض المقول مع الحقيقة الانسانية كما تبدو في أفعال البشر وسلوكهم اليومي . الثالث معرفي يتجلى في تعارض الموقف المعلن مع روح الشرع الاسلامي وغاياته نتيجة استحضار نصوص وتغييب اخرى .

ويمكن الكشف عن نماذج من هذه الالتباسات من خلال مناقشة آراء الاسلاميين في قضايا محددة كالشورى والديمقراطية والعلمانية والحرية والعلم والايمان ومفهوم الاجتهاد .

الشورى والديمقراطية

يرتبط موقف الاسلاميين من الديمقراطية بموقفهم من الاختلاف والتعدد والحرية ، ولهذا لايشغلهم من امرها شيء اكثر من التساؤل عما اذا كانت ذات أساس علماني ، أم منسجمة

مع مرجعيتهم الدينية (15) وهم بذلك ينأون عن مفهوم الديمقراطية ذاته ـ ففي الوقت الذي تشمل فيه الديمقراطية كل المرجعيات بوصفها لاتتحقق الا بوجود هذا التعدد المتسامح الذي يشيع فيه الاعتراف المتبادل لمختلف الاطراف بعضها ببعض ، يقترح الاسلاميون مرجعيتهم الدينية التي يعتبرونها الحق الاوحد بوصفها نظاما شاملا يعيد تأسيس الديمقراطية على قيم مغايرة بتحويلها الى " شورى " والشورى عندهم هي " الديمقراطية الاسلامية " النظام الأحادي المرجعية الذي يختلف فيه الناس ((في حدود الشرع)) وتتعدد آراؤهم ويجتهدون في اطار الضوابط التي رسمها " علماء السلف " منذ قرون طويلة . ويعني تحويل الديمقراطية الى شورى ، استعارة التقنيات التنظيمية للأولى مع تجريدها من اساسها الفلسفي ، أي من مرتكزاتها العقلانية التى تنتظم كلها في اطار مبدأ الحرية .

يريد الاسلاميون ديمقراطية " لاعلمانية " ولكن مالعلمانية ؟ انها عند الاسلاميين مرادفة للالحاد واللادينية ، وهم بذلك يعبرون عن قدم المامهم بتاريخ المفهوم وبتحولاته ، فللعلمانية معنيان : معنى كوني عام ، ومعنى غربي خاص ، فبمعناها الغربي ، هي الاصطلاح الذي تولد خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر لدى الاوربيين عن الصراع بين قوى التقليد والاقطاع ، وقوى

(15) ((لاأزال أنتظر من يقنعني نظريا بالمثال الواحد ان الديمقراطية واللائكية يفترقان ويبقى للديمقراطية مدلول كامل)) حوار مع طديق امازيغي ، ص : 49. وفي الورقة التى تقدم بها الاسلاميون الى المؤتمر القومي ـ الاسلامى بيروت 94 ، تقرأ (المهم هنا ان يقر الجميع ان العلمانية ليست مرادفا للديمقراطية ولا هي ضرورة من ضروراتها ولا هي احدى الياتها)

التجديـد والثورة ، ممثلا في النزعة الفكريـة ـ الايديولوجية التي طالبـت عبـر المناداة بتحريـر العقل مـن كل وصاية ببنـاء دولة الحـق والقانون التي تسـتبعد فيها الكنيسـة ورجـال الدين من ممارسـة اية سـلطة سياسـية او ادارية او أي تاثيـر على النظام التعليمـي ، ويعلـم الجميع اليوم أن هـذه المطالبة بفصل الدين عن السياسـة قد رافقتها وفتذاك نزعة الحادية مادية عبرت عن مدى ضجر الناس من الكنيسة التي لعبت دورا لاينكر في عرقلة الاصلاحات السياسية والحركات العلمية والفكرية التجديدية ، وهذا ما يعبر عنه احد رجال الدين المسـيحيين المعاصرين بقوله " ((هذه العلمانية بدأت اولا هجومية (...) هذه الهجومية مردها ان الانسـان في الغرب كان يحس انه غيـر متحرر من امور كثيرة ، كان يحس بالاسـتلاب او القصور ويطمع ان يصير راشدا ، فكان ان ثار ضد العبودية أي الملكية والارسـتقراطية ، وايضا ضد رجال الاكليروس المتعاطفين معها وضد الدين (16) .

غيـر ان الغربيـين اليـوم يعترفـون بالنتائـج الايجابية ـ وان كانـت هناك نتائج اخرى سـلبية ـ للعلمانيـة ، فهي التي (دفعـت الكنيسـة الى اعادة النظـر في جوهرهـا الى تطهير ذاتهـا من الشـوائب الداخليـة الذاتيـة ، الى إعـادة التمييز بين المطلق والنسـبي بين جوهر المسـيحية وتجسـيداتها التاريخية (17) وبسـبب هذا التحول الاجابي لم تعـد العلمانية الغربية مناوئة للدين في عصرنا (بل اضحت علمانية فكرية اكتشـفت

(16) المطـران كرايكوار حداد : المسـيحية والعلمانية ـ مجلة مواقف ـ العدد 39. 1980 .ص. 144 . (17) المرجع السابق .

ان للعالم ومؤسسـات العالم وقيمـه وعناصره قيمة بحد ذاتها غيـر صادرة عن علاقتها بالدين المسـيحي او أي ديـن آخر ، فمثلا ان الحريـة والعدالة والتضامن والمسـاواة والاخرة كلها لها اصول متنوعـة ، فـي ديانه اخرى أو فلسـلفات متعـددة عند المؤمنين والملحدين ومن تم هي موجودة في الانسان كانسان ، وبالتالي فان الانسان له قيمة بحد ذاته مؤمنا كان أو غير مؤمن ، والدين ليس هو الذي يعطي للمؤسسـات الإنسانية قيمتها ، ثقلفية كانت أو اجتماعية أو اقتصادية "(18).

بهـذا انتهـت العلمانيـة الـى اقـرار حـق التديـن وافيمان لـدى الافراد ولكنهـا ظلت لاتعتـرف بإيمان المؤسسـات واجهزة الدولـة التي ينبغـي إن تكون محايدة ، ولهذا السـبب يناصبها الإسـلاميون العداء إنها ترفض سـلطة الدين ورجاله وسيقول الإسـلاميون ان السـياق التاريخي للأحداث فـي الغرب ليس هو نفس السـياق في الإسـلام ، وان الإسـلام لم يعرف مؤسسـة دينيـة كالكنيسـة وهذا صحيح مـن جانب ، ولكنـه من جانب آخـر كلام غير دقيق بل يبدو بلا معنى عندما نعلم بأن ماسـمي ب " اغـلاق باب الاجتهاد " خلال القـرن الرابع الهجري لم يكـن الا ايذانا بتشـكيل هيئة متسلطة من رجال الدين ورجال السياسة تفـرض على المجتمع توجيهاتها المطلقة ، وفهمها المغلق للدين ، وبقدر ما نجد من الفوارق بين تاريخ الكنيسـة والمؤسسة الدينية في الاسـلام بقدر ماتجد ايضا عناصر التشـابه والالتقاء والذين يحرصون على ابراز عناصر التعارض واقبار عناصر التشابه يصرون علـى ايـراد النصـوص الدينية الاصليـة – السـابقة على تجربة

الخلافة وتاريخ الاسلام – ويغيبون الاحداث والوقائع الدالة .

يتضح من هذا كله ان الاسلاميين لا يعادون العلمانية لاقترانها بالالحاد ، اذ لايستطيعون البرهنة ان كل علماني ملحد ، ما دام يتلاقى معهم بالمناكب يوميا داخل المساجد مواطنون علمانيون مؤمنون ، انما يهاجمون العلمانية بسبب منظورها السياسي للدولة ، انها ترفض ان يمارس احد سلطة سياسية على الناس باسم الدين ، إذ السياسية والمقدس يعلنان في اقترانهما إلغاء الحرية والعدالة والمساواة جميعا ، إلغاء الحرية لأنه لايجوز نقد السياسية المتبعة التي يزعم اربابها انها شرع إلاهي ، الغاء للعدالة لان معيار الخطأ والصواب ينبع من تجارب اقوام تفصلنا عنهم قرون طويلة ، الغاء للمساواة لأن سلطة الدين لاتقبل بالمساواة بين المواطنين المؤمنين والمواطنيين غير المؤمنيين .

ولا ننسى ان للعلمانية – قبل ظهور الاصطلاح وانتشاره – معنى قديم يرجع الى حضارات سابقة على الاسلام ، فالنزعة العقلانية التي تمجد العقل وتمنحه سلطة عليا مستقلة ، وترى ان الأخلاق والسياسة والمعرفة ، ينبغي ان ترتكز على العقل وحده ، وتضع الآعتبارات الروحية والاسطورية جانبا ، عرفت منذ الحضارة اليونانية وشكلت مرجعية قوية أثرت في حضارات بكاملها ومن أهمها الحضارة الإسلامية ، لقد كان الكثير من الادباء والفلاسفة والمفكرين المسلمين علمانيين في مؤلفاتهم وسيرهم ، عندما اعتبروا العقل سابقا على الشرع في معرفة الحق ، وان أقروا بأن الشرع حقا ورأوا في الرياضة العقلية غاية

الفضيلة والكمال البشري واعتبروا "السياسة المدنية " إطار بناء المدينة الفاضلة ، السياسة المدنية التي – عكس "السياسة الشرعية" التي اشغل بها الفقهاء – تقوم على سلطة العقل البشري وارادة الإنسان .

بهذا المعنى فالعلمانية بمفهومها الكوني العام هي كل نزعة قائمة على الايمان بحرية العقل واستقلاله وقدرته على تدبير شؤون الدولة والمجتمع ، وتحصيل المعارف واكتشاف الحقائق بدلا عن اية قوة فوق بشرية ، ويخطىء الإسلاميون عندما يعتقدون بأن العلمانية لم توجد الا في الغرب الصناعي الحديث ، لقد عرفتها الحضارات البشرية عبر العصور وان بتلوينات مختلفة .

واذ تقوم العلمانية على ثالوث الحرية – العقل – العلم ، فانها تصبح اساس الديمقراطية الذي لاتقوم الا به ، ان الديمقراطية نظام لائكي علماني ، وسيبقى كذلك او لايكون ، وقوته وجدارته في لائكيته وعلمانيته ، نظام يقر للجميع بحق الاعتقاد الديني ويعترف بعمق الحياة الروحية البشرية واغناها ، ولكنه لا يقبل ان يفرض البعض روحانياته على البعض ، اذ في هذه الحالة لا يمكن الحديث لا عن حرية ولا عدالة ولا مساواة .

سيقول قائل من الاسلاميين : ما هذه الديمقراطية العلمانية التي لا تسمح للدين ورجاله واحزابه بان تحكم ، فنقول ان الديمقراطية لا ترفض ان يحكم الاسلاميون اذ حصلوا على اغلبية اصوات الناخبين ، ولكنها لا تقبل ان يقوم الاسلاميون

بعد وصولهم الى الحكم بتغيير القوانيين بشكل لا يسمح لغيرهم بان يعقبهم في السلطة عندما يحصل بدوره على اغلبية او بشكل يصادر الحقوق والحريات الاساسية للمواطنين كما تقرها الديمقراطية فمن جوانب الضعف في الخطاب السياسي للاسلاميين انهم يعتمدون الديمقراطية مطية لبلوغ مآربهم دون احترام ابسط قواعدها . ذلك ان تصورهم التوتاليتاري للحكم ، وفكرتها الإقصائية عن المرجعية الواحدة المطلقة ، تعرقل كل جهودهم من اجل مشاركة غيرهم في خدمة المجتمع واقتراح الحلول العملية لازماتهم .

يريد الاسلاميون ديمقراطية لاعلمانية ، اذ ليس بوسعهم الانكار المطلق لمزايا النظام الديمقراطي وهم يرون بأم اعينهم نتائجه في المجتمعات الغربية ولكنهم لايعيرون اهتماما الى ان المزايا التي يشهدونها ليست ناتجة عن مجرد التطبيق التقني لبعض افجراءات التنظيمية في انتخاب منظمي الشعب وحكامه ، وفي تعديل القوانين والدساتير وعقلنة الادارة وحسن تدبير وانما هي ثمرة قيم ومبادئ وتربية فلسفية ادة الى خلق مجتمعات جديدة ومفاهيم جديدة لانسان وللحياة قطعت الى غير رجعة مع ظلامية الارهاب الكنسي ، كما يسمح النظام الديمقراطي بوصفه اطارا مؤسساتيا . باشاعة هذه القيم والمبادئ والتمكين لها في النفوس والعقول وفي العلاقات العامة .

واذ يعتبر الاسلاميون تلك القيم متعارضه كليا مع ثقافتنا الاسلامية لكونها قيما " غربية النشاة " فان البديل الذي

يقترحونه ليس الا النموذج الذي وجد من قبل والذي انتهاء الى اسوى نهاية مع انهيار الخلافة الاسلامية عام 1924 و " العبرة بالخواتم " .

ونعتبر هذا البديل الاسلامي مستحيلا لسببين : 1) لعدم امكان صرف النظر عن مكتسبات العصر من قيم ومبادئ اصبح لها طابع كوني بحكم تداولها الواسع وحاجة المجتمعات المختلفة اليها . 2) لان نظام الشورى كما يبشر به الاسلاميون هو في الحقيقة دعوة الى عودة دولة الاستبداد القديمة التى تحاول بعض الانظمة الاسلامية المعاصرة محاكاتها بنجاح لا يفضي الا الى اسوأ النتائج .

فبالنسبة للسبب الاول يبدو جليا ان اختراق القيم العلمانية لكافة مجتمعات المعمور انما يتبع التحولات المتسارعة للتنظيم الاجتماعي في هذه البلدان فمما لا شك فيه ان نمط الحياة في المجتمعات الصناعية قد اصبح النموذج الغالب والشائع . وهو ما يستتبع ادماج انساق ثقافية بكاملها في بنيات مجتمعات كانت لها من قبل ثقافتها الخاصة . ان هذا ما يسميه الاسلاميون استلابا . ونسميه تثاقفا وفق قانون حضاري لا يخضع لارادات الافراد وأمزجتهم . لقد اختارت مجتمعاتنا ما اعتبرته حيويا يلبي حاجاتها الفورية الى التطور والنماء اخترنا الدولة العصرية بأجهزتنا الغربية الاصل . اخترنا النظام التعليمي العصري الذي لم يعد يوجهه المسجد . اخترنا تعليم المرأة وتحريرها واخراجها الى العمل ومساواتها بالرجب اخترنا اللباس الغربي ولم يعد فينا من يحن الى السلهام والسروال الصوفي ولامن يطالب

بإخـراج المرأة مـن المدرسـة أو حرمانها من العمـل ولا من يدعو الـى تعليم أصيل مخـض وهجران العلـوم والثقافات العصرية ولا مـن يدعو الى تعليم جذري أحدثـه الغرب فينا لكنه تحول لم يكـن ليتحقق الا بفلسـفة حياة جديدة . ويخطئ الاسـلاميون عندم يعتقدون بأن كل مكاسب العالم المعاصر قابلة لأن تدمج في منظـور تراثي . يريد الاسـلاميون مكاسـب العصر التقنية والادارية ولكـن أن يعيشـوها بعقلية السـلف . يريـدون علوما وتكنولوجيـا ولكـن تتلقى فتاوى من المسـجد . يريـدون مختبرا للبحـث التجريبي ولكن تؤطـره مفاهيم الغيـب . يريدون امرأة متعلمة موظفة ذات راتب شـهري لكن بدون ولاية على نفسـها ولابنائهـا ولاحق في الاعتراض على اهانتها بالزواج عليها . امراة عصرية تحكمها قوانين الحريم !

وبالنسبة للسـبب الثاني يعتقد الاسـلاميون انهم بإقامة دولـة الشـورى ـ دولـة العلماء سـيتمكنون من خـلال اداراتهم لآليات الحكم من توحيد المجتمع في مرجعية واحدة هي المرجعية الدينية كما يفهمونها . غير أن ما يحدث هو ما قد حدث في كل القرون السـابقة وفي التجارب السياسـية الاسلامية المعاصرة فالاسـلاميون باستيلائهم على السـلطة يحملون أطرهم الى اعلـى المناصب . ويخلقـون تناوياً داخليا فيمـا بينهم في صيغة انتخابـات غيـر ديمقراطيـة تقصـى منهـا الاطـراف العلمانية الاخرى اذ يصبح الامر " شـورى بينهم " أي بين الاسـلاميين ذوي المرجعيـة الدينية . وفي الشـورى ليس من حـق الأطراف الاخرى ولـوج الانتخابـات بنفس الحقـوق . وبهـذا يتأيد حكم الشـورى

كنظام اسـتبدادي لأنه لايسمح لغير المرجعية الدينية بالتعبير عن نفسـها بحريـة إذ تدخل في عـداد المحظورات . كمـا نعتبره اسـتبداديا لأنه بسـبب عدم نجاحه في توحيـد المجتمع في اطار مرجعيتـه الواحـدة ـ إذ أن الناس مجبولون علـى الاختلاف منذ بدء الحضارة . وسـيبقون كذلك حتى النهاية ـ يسعى جهده الى خلق انسجام اصطناعي يظل مجرد صورة ذهنية في أحلامه . مما يضطره أمام صدمات الواقـع الى اللجوء الى القبضة الحديدية التي تؤذن بنهايته .

الحرية أولا

في اطار نظام الشورى ، ينشغل الاسلاميون بنقل الدين من الايمان الشخصي الى آلنظام العام والشامل ، وهم يهدفون بذلك الى تحكيم شرع الله ، واذ أن الله لايمكن أن يتولى مباشرة أمور الناس لأنهم أدرى بشؤون دنياهم ، يتولاها تحت أوامره بعض البشر "المخلصين للدين " والذين عليهم أن يبذلوا كل جهودهم للحفاظ عليه وفي الوقت الذي يظهر فيه بعض التعارض بين ما يعتبرونه " حماية للدين " وبين حقوق الناس ، فالأولوية المطلقة تعطى لحماية الدين ويصبح الإحتجاج زندقة ومروقا من الدين وكيدا للأمة ، هكذا يحاكم الناس بتهم دينية في الوقت الذي هم فيه معارضون سياسيون ، هذا هو الحكم الاسلامي ، مثلما كان دائما عبر تاريخ الخلافة الطويل ، ومثلما يتحقق في أنظمة إسلامية معاصرة .

وتقدم هذه الانظمة الاسلامية عناصر هامة لفهم أزمة هذا الخطاب وحقيقة مشروعه " الشورى " فهي على المستوى الاداري والاقتصادى تستعير كافة التنظيمات التي تسير وفقها الدولة العصرية في العالم السياسي ـ التنظيمي أجهزة مستعارة كلها من النظام الديمقراطي الغربي ، وان كان عملها يظل أيضا عملا شكليا إذ لايسمح التوجه العام لهذه الأنظمة بالسير العادي لهذه الأجهزة في أي شيء إذن يكمن طابعها الاسلامي ؟ إن التجديد الاسلامي في الواقع إنما يطال مجالات

التعليم والاعلام وبعض مظاهر الحياة العامة ، أي المجالات التي تسمح بتمرير خطاب إيديولوجي شمولي يقدم كبديل للواقع ، فالمقررات الدراسية تعاد هيكلتها وفق التصور الديني الرسمي الذي يغذي في نهاية المطاف جميع مشاعر الحذر والكراهية ضد ما هو مختلف ، كما يساهم في ترسيخ النزعة الحربية في نفوس المتمدرسين الذين يصبحون جنودا للدولة يحرضون على الجهاد ـ الذي لايتعدى قتل إخوانهم المسلمين ـ كما لاتسمح وسائل الاعلام الا بتمرير الصور والانتاجات المنسجمة مع التصور الرسمي للدولة ، مع غلبة المنظور الديني على كل البرامج والمواد المقدمة ، وعلى مستوى الحياة العملية يتم التركيز على مراقبة ملابس النساء ، ومصادرة الخمور وانواع اليناصيب والالعاب والفنون التي لايرض عنها " العلماء " ، غير أن كل هذه الانجازات ليست بشيئ يذكر أمام الحاجات الاولية للمواطنين(19) فدخلهم ومستواهم المعيشي وحرمانهم من حقوقهم الأساسية .

كالحق في التعبير والاعتقاد تظهر ان النظام الاسلامي قد اعاد الاعتبار للدين ، ولم يعده للانسان ، وهذا هو الفرق الجوهري بين الشورى والديمقراطية ، اذا ان هذه الاخيرة انما تقوم اساسها الفلسفي على اعتبار الانسان " غاية في ذاته " وهو سر نهضة الغرب كله : كرامة الانسان قبل كل شيئ .

(19) أعلن الحكام السودانيون قبل سنوات بأن بلدهم سيحقق اكتفاء ذاتيا في إنتاج الحبوب وأنه سيعمل على تصدير القمح الى بلدان اخرى وفوجئ الجميع بزيادة 100% في ثمن الخبز ما أدى الى مظاهرات عارمة .

ان فشل الانظمة الاسلامية في هذا الجانب انما يعود الى ان استعارة الاساليب التنظيمية العصرية والحفاظ في الوقت نفسه على ايديولوجيا شمولية تقليدية يؤدي الى استنزاف كل الاطراف في صراع مرير من اجل الحرية ، ويلعب الدور الاساسي في هذا الوضع الاغراء الذي تمارسه النماذج الاجنبية عبر وسائل الاعلام والاتصال ، وهو ما يجعل الانظمة الاسلامية تفشل في اقناع شعوبها بان ثمة ماهو اسمى من الحرية (20) .

وتنكشف اطروحة الاسلاميين عن تناقض فاضح ، عندما يعلنون انهم ليسوا ضد الحرية ، ويوردون بسخاء آيات الاختيار : (لا اكراه في الدين) ، (فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر) الخ .... ولكنهم في الوقت نفسه يعتبرون انفسهم على حق مطلق ، وغيرهم في ضلال مبين ، مما يسمح في جميع الاحوال بمحاكمة الغير لا على قاعدة احترام الحق ، بل وفق مبدأ " حماية الدين " والذي يستعمل مبررا لرفض الغير بسبب اختلافه ، ان التشهير والدعاوي القضائية والاعتداء الجسدي احيانا الذي بطال المثقفين ورجال الفكر والابداع في العديدمن البلدان الاسلامية يكون تبريره دائما انهم جنوا على الدين بافكارهم ، مما جعل حماته من الاسلاميين يذبون عنه ، وعندما يقال لهم اليس من حق أي مواطن ان يعبر بحرية عن افكاره ومواقفه ، يردون ان

(20) نلمس ذلك في جهود السلطة والحرس الثوري في ايران في مراقبة ملابس النساء الرسمية (التشادور) ومراقبة وسائل الاعلام والمصادرة المحجلة والعيشية للهوائيات المقعرة ، وكذا في المراقبة الشديدة التى تقوم بها وزارة الارشاد الديني للكتب والمنشورات التى بطال معظمها البتر والتشويه ، في حالة عدم منعها كلية ، وكذا في الاغتيال السافر للمثقفين والجامعيين .

ليس من حقه ان يجهر بها اذا كانت مخالفة لما " اجمعت عليه الامة " . وهكذا ف " للدعاة " وحدهم ان يزعقوا صباح مساء من اعلى المنابر والوسائل السمعية البصرية وعلى صفحات الجرائد والمجلات ، وعلى المثقف العلماني ان يلوذ بالصمت حفاظا على البقاء .

ولكن ماهذه الشورى التى يبشر بها الاسلاميون ؟ هل هي نظام متكامل في الحكم اوجده الاسلام ؟ هل يوجد له نموذج ما في التاريخ ؟

ان الشورى في اصلها نظام عرفي للقبيلة العربية قبل الاسلام ، كان اعيان القبيلة واشرافها يتشاورون فيما بينهم فيما ينبغي عمله ، ولم تكن هذه الشورى ملزمة دائما لكبير القوم الذي كان يستطيع ان يفرض بعد اخذ ورد رأيه الشخصي على الجميع ، وعندما قال القرآن مخاطبا رسول الاسلام (وشاورهم في الامر) لم يكن قد اتى بجديد بالنسبة للثقافة والذهنية العربيتين ، وقد تحققت الشورى بنفس مفهومها السابق في المرحلة الاسلامية ، فلم يعتبر الخلفاء الراشدون والين جاؤوا بعدهم من

ملوك وسلاطين ، لم يعتبروا الشورى ملزمة لهم بل للاستئناس برأي الغير فقط . لقد كان الخلفاء

الراشدون يستبشيرون ، ولكنهم لم يفعلوا دائما بنتيجة المشورة ، كما ان الطريقة التي تولوا بها الخلافة لا تدل على وجود أي نظام ثابت للشورى ، لقد تولاها ابوبكر بطريقة قال عنها

عمر فيما بعد (ان بيعة – ابي بكر كانت فلتة وقي الله شرها ، فمن عاد الى مثلها فاقتلوه) (21) ، وتولاها عمر بتعيين من ابي بكر في وصية مكتوبة ، ورشح عمر ستة افراد ليخلفه احدهم ممن ينتخبه الباقون ، وتولاها على بعد ان بايعه بعض الناس في مقابل سخط البعض عليه ، لم تتحقق اذن فكرة الشورى بالمعنى النظري الذي صنعه الاسلاميون وعلماء السلف عن مرحلة الخلفاء الراشدين التى يعتبرونها عصر الشورى الذهبي ، وهذا ما تنبه اليه المؤرخون القدامى والباحثون المعاصرون كما في قول احدهم : (ان المسلمين انتخبوا ابا بكر وتركوه ونفسه فان حدث ان استشارهم في شيئ وراى غير رايهم آثر رايه على رأيهم ومضى حيث اراد ، وكذلك سار عمر وعثمان وعلى) (22) .

اما عن شورى " اهل الحل والعقد " فهي ليست ابتكار " الملك العاض " ، وانما هي امتداد للتقاليد العربية في التشاور ، حيث كان قصرا على نخبة محدودة من رؤوس القبيلة ، كما اصبح فيما بعد امتدادا لتقاليد الملك الفارسي الاستبدادية التي ادخلها الكتاب ، ونشروها عبر الترجمة عن الفارسية .

(21) الطبري : تاريخ الامم والملوك – ج3 ، ص : 250 .

(22) ظافر القاسمي : نظام الحكم في الشريعة والتاريخ – دار النفائس بيروت 1977 ، ص: 79 .

خلاصات

1 - ليست الديمقراطية نظاما معاديا للدين، بل هي النظام الذي يضمن حرية المعتقد، ولكنها ليست نظاما دينيا يفاضل بين الناس بالمعتقد الإيماني، أو يتخذ الدين أساسا لممارسة السلطة السياسية المطلقة أو يعتبر النصوص الدينية إطارا مغلقا لا يسمح إلا بفهم واحد حدده السلف قبل قرون، بل هي الإطار الذي يمنح إمكانية التجديد الفعلي في الدين نفسه.

2 - إن الديمقراطية في المجتمع الإسلامي لايمكن أن ترفض مساهمة الدين ورجاله في تنمية المجتمع وصنع مستقبله، ولكنها لا تسمح لهم بإلغاء الديمقراطية وإغتصاب الحقوق الأساسية للمواطن وأولها حرية الإعتقاد والتفكير. إن الديمقراطية تقبل الدين كعامل إصلاح، ولكنها ترفضه كفكرة شمولية للحكم المطلق الذي ينتهي الى النقيض من أهداف الدين نفسه : إضطهاد الإنسان وإهانته.

3 - إن إدخال الدين في المعترك السياسي بدون القبول بمبادىء الديمقراطية : الحرية والمساوة، عمل ينتهي الى تأبيد الإستبداد الذي ناضل المسلمون ضده قرونا وما زالوا يتألمون من بقاياه وآثاره المزمنة.

4 - إن العلمانية للأسباب المشار اليها في الخلاصات السابقة لا تنفصل عن الديمقراطية بل هي أرضيتها الفلسفية، وهي ليست اليوم نزعة معادية للدين وإنما ترفض إستعماله السيء

الذي يضر بالإنسان ويمس بحقوقه الأساسية.

5 - إن ما يعتبره الإسلاميون نظاما شوريا قائما بذاته لم يكن من الناحية الواقعية إلا سلوكات فردية متفرقة لأشخاص معدودين، تتناقض مع سلوكات أخرى صادرة عن نفس الأشخاص، ولايفيد في شيء إنتقاء الأخبار والحوادث للإستدلال بها على عكس الحقيقة التاريخية، كما أن سلوك التشاور في تاريخ الخلافة كله لم يكن يشذ عن تقاليد الإستبداد في القبيلة العربية، وتقاليد الإستبداد الفارسي والتركي فيما بعد.

6 - أن مفهوم الشورى يرتبط بمفهوم "البيعة" و"الإمامة" وهما مفهومان دينيان يؤكدان طبيعة الحكم الثيوقراطي لنظام الشورى.

ويتضح الفرق بين الشورى والديمقراطية في أن الحاكم الديمقراطية مقيد بالقانون الذي هو قابل للتغيير بحسب مصالح الناس وظروف حياتهم، بينما الحاكم الشوري مقيد بالشرع الثابت والمطلق، والذي في حال تعارضه مع المصلحة يتم التضحية بهذه الأخيرة تمسكا بالنص، الذي يفهم كما فهم من قبل، وهذا موضوع فقرة مأزق الإجتهاد.

العلم والإيمان

للإسلاميين فكرة ملتبسة عن العلم في الحضارة الإسلامية، فهم يتصورون العلوم تقنيات مجردة قابلة للتوظيف انطلاقا من أي أساس إديولوجي وفلسفي، ولهذا أعتقدوا بأن المسلمين

القدماء "برعوا" في العلوم العقلية إنطلاقا من الدين، غير أن إطلالة على نصوص ورسائل الخوارزمي وجابر بن حيان وابن الهيثم والرازي وابن سينا، تظهر كيف يصرح هؤلاء بلا حرج بمرجعياتهم العلمية الماقبل إسلامية، فإطلاع ابن سينا على القرآن والسنة لم يفده في الطب شيئا، ولكن تعرفه على ابقراط وجالينوس هو ما جعل منه طبيبا، وقاده الى الإبداع في علم الطب. بقي أن نعرف هل أخذ هؤلاء العلماء العظام علوم اليونان بجذورها الفلسفية اليونانية، أم أنهم استعاروها كتقنيات عمياء، مجردة من أساسها العقلاني. إن كتابات هؤلاء العلماء وشخصياتهم بل وسيرات حياتهم تظهر بجلاء أن الإنشغال بالعلوم العقلية عند المسلمين كان يعني الإنخراط في بنية ثقافية مغايرة.

لقد تسلم المسلمون علوم العقل من اليونان في إطار نسق فكري فلسفي انطولوجي عام ولم يكن من المتيسر فهمها بمعزل عن جذورها تلك، يدل على ذلك أمران أساسيان :

1 - أن العديد من علماء الدين حاولوا الإهتمام بهذه العلوم فلم يوفقوا، إذ لم يقدموا فيها شيئا يذكر، ومرجع ذلك الى أنهم لم يستسيغوا مجالها المعرفي الذي لا يخضع لمبادىء الفكر الديني حيث لا يمكن الإبداع في العلم العقلي، بروح دينية.

2 - أن جميع الذين اشتغلوا بالعلوم العقلية قد كانوا محل شبهه واتهموا في دينهم ونظر اليهم كدعاة إلحاد، ذلك لأنهم اشتغلوا بهذه العلوم دون تفكير في المسلمات والثوابت الدينية، إذ تناولوها في إطار مرجعية مختلفة.

لم يستطع المسلمون إذن الحفاظ على نبوغهم في العلوم العقلية دون إطارها الفلسفي اليوناني، وهذا ما يفسر تراجع هذه العلوم وتحولها بالتدريج الى "علوم سرية" بعد أن خبت جذوة الفلسفة في مناخ الحصار العام الذي فرضه الفكر الديني، وقد نبذها الفقهاء بعد أن بذلوا الكثير من الجهد لإقناع أنفسهم وإقناع الناس بأنها مجرد علوم

" دنيوية " لا تنفع في الآخرة، وذلك عندما تبين لهم إستحالة فصلها عن النظام المعرفي العام الذي يحتويها، ولتوضيح ذلك نستشهد بذلك الجدل القوي الذي عرفه الفكر الإسلامي القديم بين الفلاسفة والفقهاء والمتكلمين الأشاعرة حول مبدأ السببية، الذي أعتبره الفلاسفة أساس العلم الطبيعي، فالسببية مبدأ منطقي عقلي عند الفلاسفة، إعتمادا عليه يدرك العقل إنتفاء الصدفة عن الحوادث الطبيعية، وخضوعها لقوانين ضرورية ثابتة، وإذ يهدف العلم الى إكتشاف تلك القوانين وحسابها رياضيا بترجمة قانون الطبيعة الى قانون مجرد، فان ذلك يبدو مستحيلا بدون إدراك أن الظواهر كلها تحدث نتيجة لتوفر أسباب حدوثها مما يسمح بتوقعها توقعا علميا مبنيا على حساب دقيق يثبت نظام الكون المحكم، ويسمح بالمطابقة بين نظام الطبيعة ونظام العقل، وعن هذا يعبر ابن رشد منتقدا المتكلمين والأشاعرة والفقهاء الذين أنكروا السببية أصلا بقوله: " وينبغي أن نعلم أن من جحد كون الأسباب مؤثرة بإذن الله في مسبباتها أنه قد أبطل الحكمة وأبطل العلم، وذلك أن العلم هو معرفة الاشياء بأسبابها (.....) والقول بإنكار

الأسباب جملة قول غريب جدا عن طباع الناس " (1). وقد رفض الغزالي كفقهاء السنة مبدأ السببية وأعتبره متعارضا مع الفكرة الدينية عن الإرادة الإلهية المطلقة، إذ الإعتقاد في أسباب ضرورية مبطل عنده للإيمان بأن الله يفعل جميع الحوادث بإرادته ساعة حدوثها يقول "الإقتران بين ما يعتقد في العادة سببا وما يعتقد مسببا ليس ضروريا عندنا بل كل شيئين ليس هذا ذاك و ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمن لنفي الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر مثل الري والشرب والشبع والأكل، والإحتراق ولقاء النار (.....) إن إقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه، يخلقها على التساوق لا لكونها ضرورية في نفسها " (2).

فالنار حسب الغزالي لا تحرق الخشب لأن بينهما علاقة سببية، وإنما الله هو الذي يصنع فعل الإحتراق، وهو ما يعني إن الإحتراق يجوز حدوثه أو عدم حدوثه حسب مشيئة الله، وهكذا حل الجواز والعادة محل السببية، ويتضح من هذا المثال عجز الفكر الديني عن إستيعاب مبادىء العلم العقلي، إذ كيف يمكن بناء معرفة علمية بالطبيعة إنطلاقا من مفاهيم لاهوتية ؟.

ولقد هلل الفقهاء وأهل التقليد وكبروا لأن الفلسفة العقلانية " لم تقم لها قائمة في ديار الإسلام بعد الغزالي " الذي أنتصر للجواز على السببية وللخوارق والمعجزات على

(1) ابو الوليد بن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ص: 128 دار الآفاق الجديدة بيروت .

(2) أبو حامد الغزالي : تهافت الفلاسفة نص ورد في تاريخ الفلسفة العربية جميل صليبا دار الكتاب اللبناني بيروت ص :376 .

النظام المحكم للكون. ولكنهم لسذاجتهم وعدم إلمامهم بمعنى العلم ودوره في نمو بنية العقل والمجتمع، لم ينتبهوا الى أن القضاء على الفلسفة لم يكن هزيمة لأرسطو وأفلاطون وميتافيزيقا اليونان بوصفها مرجعية أجنبية، بل كان أيضا تطليقا طلاقا ثلاثا لنسق من العلوم سيصبح بعد قرون قليلة أساس نهضة الغرب بينما لم تقم له قائمة بعد الغزالي في ديار الإسلام.

ويعلم الإسلاميون والعلمانيون اليوم على السواء، بأن أهل التقليد في الماضي قد أخطأوا عندما اعتبروا هذه الخسارة مكسبا لهم وانتصارا على "أهل البدع". ولكن كيف تصرف الإسلاميون أبناء القرن العشرين الذين يشهدون بأم أعينهم ثورات العقل العلمي المتلاحقة في "بلاد الكفار".

لقد كان منتظرا من السلفية الإصلاحية قبل مائة عام، و من الحركات الإسلامية منذ العشرينات حتى اليوم، أن تكسر ذلك الطوق القديم، وتقدم مفهوما جديدا للعلم من داخل منظومة الفكر الديني يقوم على إعادة الإعتبار للعقل البشري ويساهم في تحفيزه على البحث والإكتشاف، غير أن هؤلاء أيضا رغم أن فيهم أطباء ومهندسون وأساتذة علوم انتهوا الى أسوأ النتائج التي لم تغير شيئا من أوضاع التخلف الفكري السائد في بلاد المسلمين، لقد مجدوا العلم عندما رأوا نتائجه التي لا تنكر على الحياة العصرية والوعي المعاصر، غير أن ذلك تم في إطار توفيقي فج يكتفي بتغليف إبداعات الغرب العلمية وإكتشافاته بتأويل ديني كاريكاتوري يعيد كل ابتكار غربي جديد

الى اللحظة الذهبية الماضية، لحظة الوحي، وبهذا تصبح كل النظريات العلمية التي بناها العقل العلمي بجهده النظري والتجريبي نظريات قرآنية "سبقنا اليها" و"غفلنا عنها" (3) اين كان "علماء الأمة" عندما كان ابن رشد قبل ثمانية قرون يدعو المسلمين الى "استباط المجهول من المعلوم" ومعرفة الصانع بالعقل، اعتمادا على علوم العقل ؟

(3) يعرض الإسلاميون في أنشطتهم الثقافية أشرطة الزنداني العلمية" التي يخرج المشاهدون منها مقتنعين بحكمة القرآن ، مرددين لآياته لكنهم لايعرفون كيف تم بناء المعرفة العلمية من طرف أصحابها الغربيين ، ولا ما عليهم عمله حتى يساهموا في إغناء تلك المعارف بمشاركة العالم في البحث والإكتشاف . وبهذا يكسف الإسلاميون انصار سياسيين باستعمال العلم دون أن يقدموا اليه أي شيء في المقابل .

خلاصات

1 - إن الإسلاميين لا يميزون بوضوح في مسألة العلم والدين، بين الكوني والخصوصي، فالعلم بمبادئه التي هي مبادىء العقل البشري في كل مكان لايمكن أن يوجه من أرضية خصوصية كأرضية الإسلام التي تخص شعوبا دون أخرى، ان أي توجيه للعلم بمبادىء غير مبادئه الخاصة يقود رأسا الى "اللاعلم". أي الى التوظيف الإيديولوجي للعلم.

2 - ليست العلوم أنساقا مجردة من أية أرضية فلسفية، فانصال الفلسفة عن العلوم التي أصبحت تخصصات دقيقة لا يعني أن هذه الأخيرة مجرد تقنيات قابلة لأن تصاغ في أي قالب إيديولجي ديني أو سياسي، إن للعلوم مرجعيتها العقلانية التي لا تقوم الا على أساسها، ويمكن للعقل الديني أن يحفظ بعض إبداعات العلم عن ظهر قلب ويفسرها كما يشاء، ولكنه لا يستطيع أن يبدع في العلم نظريات جديدة. إن هذا الإبداع لا يكون الا بروح علمية.

3 - ليس للإيمان الديني أي أثر على المعرفة العلمية، فهو لا يفسدها كما لا يساهم في بنائها وتطويرها، إن في العالم كثير من العلماء المؤمنين، وهم يشتغلون مع زملائهم الملحدين في مشروع علمي مشترك، يعملون جميعا بهوية العلم لا الدين، لأنهم يعلمون أن العمل المختبري بحاجة الى قواعد العلم المشتركة بين عقولهم وليس الى عواطفهم وميولهم الروحية

التي تباعد فيما بينهم.

4 - إن جوهر الإختلاف بين العقل الديني والعقل العلمي، هو الإختلاف بين المطلق والنسبي، وهو ما يجعلها مجالين منفصلين، فما يعتبره العقل العلمي خارج نطاق عمله، يعتبره العقل الديني

القاعدة وأساس كل تفسير، والمأزق الذي يقع فيه الذين يخلطون العلم بالدين هو عجزهم عن التوفيق الدائم بين حقيقة نسبية قابلة للتجاوز لأن العلم يتطور بتطور بأخطائه، وبين الحقيقة الدينية الثابتة، كيف يمكن إضفاء مشروعية دينية على نتيجة علمية غير نهائية، ما دام ليست هناك حقائق نهائية في العلم ؟

5 - لقد ثبت في تاريخ العلم بما لايدع مجالا للشك، بأن العلوم قد حققت ثوراتها الكبرى بعد أن تحررت من كل وصاية، كما ثبت بما لايدع مجالا للشك بأن العلوم قد انتكست أعلامها وجفت ينابيعها في مناخ الإرهاب الفكري الذي أشاعته المؤسسة الدينية، وسيكون من العبث إنكار حقائق التاريخ الدامغة.

مأزق الإجتهاد

يكاد يجمع الباحثون والنقاد المعاصرون المهتمون بالفكر الإسلامي، على أن أزمة هذا الفكر في المرحلة الحالية إنما تتمثل في عجزه عن إعادة تأسيس مفهوم الإجتهاد بناء على ضرورات العصر المتجددة، المادية والمعنوية، ولبيان ذلك ينبغي أولا معرفة ما قصده المسلمون "بالإجتهاد".

يقول الشهرستاني :" نعلم قطعا أيضا أنه لم يرد في كل حادثة نص، ولا يتصور ذلك أيضا والنصوص اذا كانت متناهية، والوقائع غير متناهية، وما لايتناهى لا يضبطه ما يتناهى، علم قطعا أن الإجتهاد والقياس واجب الإعتبار حتى يكون بصدد كل حادثة اجتهاد "(1).

فالإجتهاد عند علماء الأمة هو بمثابة إستنباط أحكام جديدة من أصول سابقة (القرآن، السنة، الإجماع) بسبب وقائع تعرض دون أن يكون ثمة نص واضح أو حكم معروف فيها. غير أن هذا الإجتهاد لم يكن "مرسلا خارجا عن ضبط الشرع" ذلك لأن "القياس المرسل شرع آخر وإثبات حكم من غير مستند وضع آخر" بينما "الشارع هو الواضع للأحكام، فيجب على المجتهد ان لا

(1) ابو الفتح الشهرستاني : الملل والنحل ج1 ص : 199 دار المعرفة بيروت 1982.

يعدل في إجتهاده عن هذه الأركان "(2)

كما وضع الفقهاء شروطا للإجتهاد حددوها في : معرفة اللغة العربية معرفة تفسير القرآن معرفة الحديث والأخبار بأسانيدها معرفة مواقع الإجماع معرفة طرق القياس وقواعده.

ولأن الإجتهاد كان تعبيرا عن ضغوط تاريخية اضطرت المسلمين الى البحث عن الملاءمة بين النص الثابت والواقع المتحرك فانه لم يظهر في إطار علم الأصول كعلم شرعي متكامل الا متأخرا عن كافة العلوم الأخرى ولهذا اعتبره ابن خلدون "من الفنون المستحدثة في الملة "(3)

ويعبر المسلمون اليوم عن جدوى الإجتهاد وضرورته بقولهم "الإسلام صالح لكل زمان ومكان" ذلك أن الإجتهاد هو الذي يفتح النص على إمكانات الواقع ومفاجآته.

غير أن قرونا من فترات الركود والتقليد والجهل قد تراكمت لتشكل طبقة سميكة تفصل مسلمي القرن العشرين عن قرون الإجتهاد الأولى، وعندما حلت صدمة اللقاء بالغرب وهو في أوج قوته ونضارته الحضارية، كان نظام السلطة الديني الإسلامي قد تعرض لتخريب فعلي من جراء

الإستغلال الطويل الأمد للمؤسسة الدينية للمسجد في خدمة السلطة السياسية التي لم تكن عادلة بجميع المقاييس،

(2) المرجع السابق

(3) ابن خلدون : المقدمة ص : 454 مرجع سابق

وعندما حل نموذج الحداثة الغربيــة بين ظهرانينا، كان طبيعيا أن يــرى فيــه البعض مصــدر الخــلاص، وأن يجد فيــه البعض الآخر فرصة لإعادة النظر في الرصيد التاريخي الإسلامي

ومحاولة إســتلهامه من جديد على ضوء التحديات الجديدة، غير أن هذا المشــروع الأخير "للتجديد الإسلامي" سرعان ما تحول بدوره الى ملل ونحل ومذاهب وأحزاب متناحرة وأنظمة سياسية قائمة أرجعت الســلطة الدينية الى ســابق عهدها : إســتغلال الدين غطاء للإستبداد السياسي.

لقد كانت الخلافة عند الفقهاء رمز لســيادة الشريعة، حيث أنهــا النظام الذي يضمن إخضاع الممارســة للمبــادىء الدينية، ولهــذا ارتبــط بانهيار الخلافــة انحســار الحيز الــذي تهيمن فيه الشريعة، وقد ظهر الإخوان المســلمون مباشرة بعد هذا الحادث، ليكونوا أول المطالبين في إطار تنظيم سياسي اجتماعي محكم بعودة الشريعة، وقد كان هذا الإحتجاج بمثابة رد فعل على شعور خريجــي التعليــم الأصيل التابــع للأزهر بوجودهــم على هامش المجتمــع بعد أن أصبحت الدولة العصرية تســتقطب أطرها من ضمن أبناء التعليم العصري (4). لقد وجد الفقيه نفسه محالا علــى المعاش بعد أن كان ينتمي الى الطبقة ذات النفوذ في إدارة الخلافة التقليدية.

أصبح الإجتهاد مأزقا حقيقيا للفكر الإســلامي، عندما تحول

---

(4) علــي اومليــل : الإصلاحية العربية والدولة الوطنيــة ص : 156، 157 المركز الثقافي العربي 1985

الى مجرد عملية شــكلية تنتهي دائما الى نفس ما أقره السلف دون أي تجديد فعلي، ويرجع هذا الفشل الى :

1 - إن القاعــدة الفقهية " لااجتهاد مــع وجود النص " تغفل بأن النص نفســه بحاجة الى فهم جديد طالما أصبحت ضرورات الوقــت فــي عصرنا غيــر ما كانــت عليه في مجتمــع الصحابة الأوائل.

2 - إن الإجتهــاد ظل يقوم على مفهوم "للمصلحة " لا يتفق مع إتجاه سير المجتمع، وشكل تطوره.

لقــد اعتبر علماء الســلف بــأن المصلحة "حكمــة " ينطوي عليها الشرع، أي أن الشرع هو الذي يحدد المصلحة والمضرة وليس النــاس هم الذين يعرفون مصالحهم، يقول الآمدي في " الإحكام فــي أصول الأحكام " : "إن الأمور الشــرعية مبنية على المصالح التي لا علم للخلق بها "، ويضيف الشــاطبي في " الموافقات في أصــول الأحكام " : " إن الشــريعة مبنية على إعتبار المصالح، وإن المصالح إنما أعتبرت من حيث وضعها الشارع كذلك لا من حيث المكلف إذ المصالح تختلف عن ذلك بالنسب والإضافات "

وهــذا معناه أن الفقيــه لا يملك أن يجتهد إلا بحســب ما تم تحديده من قبل على أن مصلحة، إنه مفهوم مطلق للمصلحة، بينمــا يبرهن التاريــخ على أن المصالح نســبية تتغيــر فعلا من عصــر الــى آخر، لقد نتج عــن هذه الفكــرة أن مفهوم المصلحة لدى الفقهــاء، بارتباطه بالحكمة الإلهيــة الخفية، لم يعد يمكن ربطــه بالمصالــح الطارئة المتجددة لبني البشــر، مما يفســر عدم

الإكتراث السائد حاليا لدى معظم المسلمين بالدعوة الى "تطبيق الشريعة". ماداموا يجدون في القوانين الوضعية ما يرعى مصالحهم في شروط العيش الجديدة التي لم يعرفها أسلافهم من قبل. إن المواطن الذي يأخذ قرضا من البنك بفوائد، لا يستحضر مطلقا مفهوم المصلحة كما حدده الفقهاء، بل إنه بسعيه الى قضاء حاجته دون التفكير في مدى شرعيتها بمقياس السلف، إنما يعبر عن تبنيه لمفهوم مغاير للمصلحة في إطار نظام اجتماعي مختلف أصبحت فيه شبكة العلاقات المؤسساتية وليس الفردية هي ما يوجه الواقع الإجتماعي.

وقد تنبه الفقهاء الى هذا التوتر بين المصالح النسبية، والمفهوم المطلق للمصلحة كما بلوره الفكر الديني، فتشددوا في النهي عن التفكير في المصالح خارج الضوابط الفقهية، يقول الغزالي :" من ظن أنه أصل خامس فقد أخطأ، لأنه رددنا المصلحة الى حفظ مقاصد الشرع، ومقاصد الشرع تعرف بالكتاب والسنة والإجماع، فكل مصلحة لا ترجع الى حفظ مقصود فهم من الكتاب والسنة والإجماع وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع فهي باطلة مطروحة (5). ومقاصد الشرع هنا ليست ما يفهمه الناس من حكمة الشرع على ضوء حاجاتهم المادية والمعنوية، بل ما فهمه الفقهاء وحصل عليه إجماع السلف، وهكذا يكون الماضي هو معيار الحاضر.

(5) خالد زيادة : هل الإجتهاد أمر ممكن مجلة الإجتهاد العدد 10-11-1991.

فقول الغزالي هذا يعني أن المصالح الراهنة لابد من محاكمتها من خلال إجماع فقهاء عصور سابقة، ومن الطبيعي أن مصالح كثيرة ستبدو "غريبة " بالنسبة للإجماعات السابقة مما يعني بطلانها، وإذ لا يستطيع الناس التخلي عن مصالحهم كما تبدو لهم بمقياس عصرهم، فإنهم يتدبرونها عن طريق القانون الوضعي، متجاهلين أي نقاش ديني.

لقد عرف الفكر الإسلامي لحظات استثنائية برز فيها علماء أفذاذ كنجم الدين الطوفي الذي قدم المصلحة على جميع "الأدلة" الشرعية، غير أنه ظل لحظة يتيمة.

لماذا تخلف المسلمون ؟

ما الذي يغيب في مفهوم الإسلاميين للإجتهاد "المقيد"؟ تغيب الحقيقة الإنسانية التي تفصح عنها تجارب كل الحضارات والثقافات السابقة : إنه إذا كان للنصوص منطقها، فإن للتاريخ منطقه المغاير. ذلك أنه لا يوجد نص صادق الى الأبد، بل هو يصدق بحسب فهم الناس له على ضوء ما هم فيه، وما هم في حاجة إليه، وهذا ما يفسر صراع الإسلاميين ضد مظاهر التحديث التي تطال مجتمعاتهم على كافة المستويات، وتحاملهم على كل نظرية تجديدية ترمي الى فهم النص وفق ما يقتضيه واقع الناس. إن الإسلاميين لا يبشرون بالإسلام كما يفهمونه على ضوء حاجات العصر كما يزعم الكثير منهم، بل ينتهون دائما الى التبشير بعودة الحلول القديمة ذاتها، والفهم القديم ذاته (6) ينتزعونه انتزاعا من شروطه التاريخية، وضرورات

(6) لقد واجهت الصحافة الإسلامية في بلادنا دعوة المنظمات النسائية الى تغيير مدونة الأحوال الشخصية بنصوص دينية قيل عنها إنها ثابتة ولاتقبل أي اجتهاد بينما لم تلتفت هذه الصحافة الى الوقائع والحالات التي تستدل بها هذه المنظمات والتي لا يمكن نعتها بأنها عدل أو خير بقدر ما هي حالات ظلم صارخة. وهذا معناه أن ما أصبح يهم هؤلاء الإسلاميين هو النص ذاته كما يفهمونه اليوم وكما فهمه السلف قبلهم، وليس مصلحة الإنسان وهو موقف يناقض روح الشرع والقانون معا، ويدعو بإلحاح الى قراءة جديدة للنصوص، قراءة تمحو المسافة التي تحدث في كل عصر بين النص وواقع الناس، قراءة أصبحت في صالح الإسلام نفسه، وإن لم تكن في صالح عبدة الماضي الذين يرون انفسهم أوصياء على تراث مجتمعات يبقى حق إدماجه باجتهاد في حياتها المعاصرة.

مرحلة منصرمة لن تعود أبدا، في الوقت الذي تبدو فيه الحلول التي تقترحها العلمانية الغربية أكثر تماسكا وصلابة وإقناعا للفرد الذي يعيش تغيرات متسارعة، وأكثر انسجاما مع طموحات المجتمع العصري (أو المعصرن لا فرق).

لقد حاول الإسلاميون دائما إظهار القوانين الوضعية في المجتمعات الإسلامية بمظهر الإستلاب الصارخ في الغرب، ولكنهم لا يلتفتون كثيرا الى أن ما حدث أيضا هو أن هذه المجتمعات قد أختارت ما بدا لها "أفضل" وأكثر انسجاما مع ما هي فيه، أقول أفضل لأننا بعد ذهاب المستعمر لم نقم بإرجاع نظام الشريعة الى الدولة والمجتمع، لأن الدولة لم تعد هي ما كانت عليه، ولا المجتمع كذلك، وصار لزاما على من يريد تطبيق نظام الشريعة كاملا أن يعيد المجتمع التقليدي ما قبل 1912 الى الوجود، وهو عين المستحيل، إن إعتماد القانون العصري الذي يعتبر غير مناقض في غاياته لروح الشرع الإسلامي، إنما تم بسبب عقم ملكة الإجتهاد، حيث لم تسمح منظومة الفكر الديني بإيجاد القوانين الشرعية الملائمة للتحولات الجارية التي لم تستطع فتاوي فقهاء هذا القرن ملاحقتها، بل عبروا عن حنكة غريبة في تحريم جميع الأشياء التي كانت ولا تزال أساس نهضة الحضارات وسمو الكائن البشري، ألم يحرم فقهاؤنا حتى الثلاثينات من من هذا القرن تعليم المرأة والمسرح والرسم والموسيقى وتدريس العلوم الحديثة ونظام البنوك إضافة الى مخترعات تقنية عديدة ؟ وألم تستمر هذه الأشياء كلها رغم أنف فتاوي التحريم التي لم يكن لدى أصحابها أي حس تاريخي بما

يحدث من حولهم، ولهذا سرعان ما أصبحت تلك الفتاوي ترمز اليوم الى مراحل غابرة، وأصبح الذين يحاكونها أشبه بالغرباء حتى داخل بيوتهم.

إن المسؤول الحقيقي عن تخلف المسلمين منذ ثمانية قرون هو العقلية النقلية المتعالمة، التي تستعير لنفسها قدسية النص الديني، لأن أصحابها رؤوا في ذلك أساس وصايتهم على المجتمع، وأساس رعاية مصالح نخبة سياسية، لايهمها من الدين الا أن يكون غطاء لممارسة السلطة، ليصل المسلمون بذلك الى ما يناقض أهداف النص ذاته، الواقع المعيب للمسلمين على جميع الأصعدة : ظلم سياسي ذو واجهة دينية، فقر وأمية وجهل ضارب بأطنابه في النفوس والعقول، جمود في الفكر وعقم في ملكة الإبداع والإختراع، إندثار الأسس التي يمكن بناء عليها نشر المعرفة العلمية، والمبادىء الإنسانية، أمام آلة غريبة متسارعة التطور، أساسها مجتمع متجدد البنيات، ودولة عادلة، وعقل علمي مستقل لم يلق من أهل التقليد في بلاد الإسلام إلا كل إحتقار وإستخفاف.

يترتب عن هذا نتيجة صادمة للعقل والوجدان في العديد من الوثائق التاريخية القديمة والحديثة، وهي أن المسلمين لم يتخلفوا بسبب تفريطهم في الدين، أو زيغهم عن مقتضى الإيمان، ذلك أنهم كانوا دائما يضعون الدين في أعلى عليين حتى وهم في ظلمات التخلف، وإنما يرجع انحدارهم في سلم الحضارة الى اعتقادهم متبعين في ذلك "علمءهم بأن مركزية النص تعني أيضا هامشية العقل والعلم، وأن دواعي الإيمان تقتضي

تغليب الجواز والخوارق على قانون السببية، وأن "محاربة البدع" فضيلة حتى وإن كان ما يحاربونه عين ما هم فيه في حاجة اليه، وهل نحتاج الى أن نذكر بالمحارق التي كانت تنظم بإشراف هؤلاء العلماء الذي كانوا أيضا دعاة جهل والتي تذهب ضحيتها الألاف من الكتب والمخطوطات الثمينة التي لا نجد اليها اليوم سبيلا، إلا من نسخ نادرة في مكتبات لندن وباريس ومدريد وبرلين، لدى هؤلاء الذين اكتشفوا قيمتها الحقيقية.

خلاصات

1 - إن الإجتهاد اليوم ما زال، كما يبدو في مواقف الإسلاميين وآرائهم، لايتعدى تلك القواعد المحددة في كتب الأصول، والتي يقود العمل بها الى إنتاج نفس الشروط التي كانت قد أدت في السابق الى إفراغ الإجتهاد من معناه العميق.

2 - يمكن نعت الإسلاميين بأنهم "اجتهاديون لا تجديديون " أي أنهم يجتهدون ولكن في حدود القواعد التي وضعها أسلافهم الفقهاء، وهذا النوع من الإجتهاد ينتهي الى اللاجتهاد أي الى الحفاظ على نفس المواقف السابقة من جميع الأشياء.

3 - إن الأسس التي وضعت عليها معايير التمييز بين ما يقبله الإسلام وما لايقبله لم تكن نابعة فقط من نصوص دينية، بل كانت أيضا مرتبطة بنظام اجتماعي وبثقافة عصر محدد، وبأشكال الفهم والقراءة التي يلهمانها.

4 - يعتبر الإسلاميون أنهم ذوو نظرة ثورية تجديدية تتجاوز الفقهاء المقلدين، غير أنهم لم يوفقوا في كسر طوق التقليد بقدر ما انخرطوا فيه، مما يجعل منهم قوة تسعى في حقيقتها الى إعادة سلطة الفقيه الضائعة التي غيبتها الدولة الحديثة.

5 - ليس الدين في ذاته لا سبب تأخر ولا عامل تقدم، وإنما تكمن عوامل التخلف في إنصراف التيار العام السائد في

مجتمع ما الى تكريس أنظمة القيمة وأساليب التفكير والسلوك التي تحافظ بقوة على ما هو موجود، وتخنق أنفاس كل تجديد.

خاتمة

لاشك أن الإسلام يحمل قيما ومبادىء نبيلة وعظيمة، لكن المسلمين عبر تاريخهم الطويل، أعطوا أسوأ أشكال الفهم لهذا الدين، الذي تظل نصوصه منبعا ثرا ملهما لعقول مجتهدة، ما زالت الى هذا العهد نادرة ندرة التبر في التراب، ومدفوعة الى الصمت والإنزواء بحكم الإرهاب الفكري الذي يخيم على أجواء كل نقاش يتناول أمور الدين والفقه الإسلامي.

إن الرغبة في الوفاء للماضي ليست دائما تشبثا بالدين، إذ من الممكن أن تكون أهم خدمة نقدمها للدين هي التحرر من ماض لم يعد يحمل من عناصر واقعنا الحالي أي شيء، ينبغي لكي يظل الإسلام قدوة للمسلمين ومنارا للمستقبل ألا يعود رمزا للماضي، وألا يجد نموذجه في الماضي، بل في الإجتهاد الذي ينفع الناس ويصون كرامتهم ويخدم الإنسان في أسمى غاياته، ويفتح النص على حركية الواقع المتجدد.